

I primi due capitoli evidenziano l'importanza della tesi di Spinelli: Platone è l'interlocutore privilegiato di Jonas per pensare la trascendenza umana senza scissioni e, a questo riguardo, il ruolo centrale della vita filosofica. Nel primo capitolo, intitolato *Alcune considerazioni preliminari: metodo, orizzonte, oggetto*, l'A. studia il rapporto di Jonas con il passato in generale e più specificamente con Platone. Il suo approccio si contrappone ai grandi affreschi jonasiani che sintetizzano l'epoca gnostica, le questioni etiche proprie della civiltà tecnologica, le teorie antiche (contemplative) o moderne (strumentali) della conoscenza. Su questo punto, Spinelli non è evidentemente jonasiano. Nel secondo capitolo, intitolato *Fra le pagine di Jonas*, l'A. si propone di presentare alcuni snodi centrali delle *Memorie* (cfr. H. Jonas, *Memorie*, trad. it. P. Severi, il Melangolo, Genova 2008). Spinelli identifica nei profeti, nell'ebraismo moderno e in Kant i tre pilastri del pensiero di Jonas, ma – cosa più originale – afferma che Platone ne è il fondamento sotteso per le questioni del divino e della creazione, che passa attraverso il mito. Su questo sentiero stretto tra due precipizi in cui il mito avanza, Jonas non intende dunque rinunciare alla ragione o cedere all'irrazionalismo, bensì proporre un altro registro di comunicazione e spiegazione. Egli proietta una realtà concreta e percepita, che cerca la propria verità, in una concezione globale delle cose, secondo la sua celebre concezione olistica e funzionale.

Questo lavoro rinnova dunque il pensiero di Jonas in un duplice senso: presentando, da un lato, opere inedite e poco conosciute, ma anche offrendone, dall'altro, un'interpretazione di singolare perspicacia.

*Nathalie Frogneux*

F. Minazzi, *Epistemologia storico-evolutiva e neo-realismo logico*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2021, 571 pp., € 38,00.

Proviamo a ricostruire, alla ricerca di una prospettiva unitaria, l'ampio, articolato e riccamente documentato lavoro di Fabio Minazzi in un'ottica epistemologica.

Il pensiero dà inizio alla sua avventura con Socrate e, poiché sa di non sapere, ricerca l'altro da sé ma, ben presto, svela a se stesso la propria complessità.

Aristotele coglie la distinzione tra «un piano semantico [...] il piano del *significato* ovvero quello concettuale per cui tramite noi pensiamo qualche cosa attraverso l'elaborazione [...] di un concetto» (p. 56) e il piano apofantico nel quale la connessione di concetti diversi in un enunciato apre al confronto con la realtà e, quindi, al problema della verità.

Nei logici medioevali l'analisi del rapporto tra pensiero, linguaggio e realtà si approfondisce: la parola, in quanto «segno decisamente convenzionale» possiede una «investitura *ad significandum*» in virtù della quale «può, appunto, *denotare*» sicché «al contempo, ogni termine significa il proprio referente e lo denota (*supponit pro*)» (pp. 62-3). La «connessione tra concetti e referenti si attua attraverso [...] l'intenzionalità, con la quale, appunto, applichiamo determinati significati a particolari referenti» (p. 58). Ma la verità, nel suo confronto con il reale/oggettivo, diventa problematica: si consolida la contrapposizione «tra i realisti platonici ed i nominalisti più o meno radicali»: per i primi, i termini del discorso si riferiscono a un «*eidos* eterno», per i secondi a «concetti intesi quali generalizzazioni induttive prodotte [...] a partire dalle esperienze sensibili» (p. 63).

Una ricomposizione si attua nella felice intuizione metodologica di Galilei, per il quale non solo ogni conoscenza certa è il risultato di «sensate esperienze» e «necessarie dimostrazioni», ma il pensiero rivendica anche la capacità di possedere/conoscere l'oggetto esaminato attraverso una verifica fondata sulla tecnologia che costituisce quel *medium* tra «mondo della natura e mondo della libertà, mediante il quale il nostro pensiero riesce a collocarsi *tra le pieghe* del mondo naturale dando vita ad un oggetto, al contempo *naturale e artificiale*» (pp. 194-5).

Ma sulla fisica-matematica galileiana continua a pesare l'antica condanna aristotelica «di non riuscire affatto a risolvere il problema, decisivo, dello studio delle *morfologie* del mondo della nostra esperienza» (p. 185, cfr. anche p. 261), sicché la ricomposizione torna a essere minacciata da un empirismo che rischia di sfociare nello scetticismo.

La centralità dell'elemento teoretico si riafferma con la nuova «metodica trascendentalista» di Kant: il pensiero si configura come «una razionalità plastica [...] strumento euristico di integrazione critica del reale» (pp. 252-3), che si sgancia «dal riferimento privilegiato all'ambito della fisica-matematica» e si pone come elemento formale della conoscenza umana indagando «tre ordini trascendentali [...] ovvero [...] l'ordine descrittivo [...] dell'oggettività scientifica [...] l'ordine prescrittivo [...] della correttezza etica e delle regole normative [...] l'ordine autoriflessivo dell'emancipazione, dell'autenticità e dell'utopia» (p. 384).

L'analisi kantiana è però viziata da una ««fissità» pregiudiziale» (p. 379) delle forme trascendentali, sicché in Hegel la ragione riacquista la sua storicità, ma paga il prezzo di una «disarticolazione complessiva della tricotomia critica kantiana» (p. 384) e della separazione del pensiero scientifico da quello filosofico.

Il dogmatismo con cui Comte afferma la centralità del sapere scientifico entra in crisi con la fisica quantistica e la teoria della relatività di Ein-

stein, che riafferma «la duplice e irrinunciabile polarità (galileiana) entro la quale sempre si costruisce il discorso scientifico [...] il polo empirico» e «il polo delle teorie astratte e ipotetiche» (p. 279).

Da questo programma si allontana il neopositivismo logico che vuole risolvere il piano teorico in quello fattuale, ma va incontro a una sconfitta, come dimostra «l'indebolimento progressivo della stretta e rigida verifica-zione viennese delle origini» (p. 429).

Entra in crisi anche la matematica: le geometrie non-euclidee fanno vacillare il suo rigore e la sua certezza, favorendo un «approccio rigorosamente formalistico» (p. 450) nel quale «assume un'importanza sempre più privilegiata il ruolo della coerenza interna di un determinato sistema ipotetico-deduttivo» (pp. 450-1). È la tesi di Hilbert, confutata da Gödel per il quale «ogni sistema formale rigoroso [...] non è tuttavia mai in grado di poter dimostrare, dall'interno del sistema, la sua propria coerenza» (p. 451).

Sul piano filosofico Antonio Banfi realizza un «ripensamento critico unitario del kantismo e dell'hegelismo» (p. 385): il pensiero perde il carattere metafisico traendo alimento dal continuo confronto dialettico con l'esperienza sicché «le differenti forme della conoscenza sono intese come il frutto di un processo, sempre aperto e mai concluso, di risoluzione critico-razionale dell'esperienza» (p. 392).

Il limite teoretico ed esistenziale del razionalismo critico banfiano sta in una «ascendenza spinoziana» (p. 519) che, volendo tutto comprendere e giustificare, si traduce in una «antinomia costitutiva tra ragione e vita» (p. 417), che gli allievi di Banfi cercheranno di superare, ciascuno nel proprio campo di ricerca.

Giulio Preti individua il limite di Banfi nella mancata «considerazione critica del ruolo e della funzione che l'*intelletto* (il *Verstand* kantiano) svolge entro la costruzione analitica delle differenti forme del sapere» (p. 498) e «ricollega il *trascendentale* kantiano al concetto husserliano dell'*intenzionalità* e al dibattito scolastico-medievale sul *significato*» (p. 524). Il suo neorealismo logico sostituisce al vasto impero filosofico, costruito da Aristotele e ormai in dissoluzione, una pluralità di ontologie regionali, ciascuna delle quali coincide «con quel reticolato di significati con i quali si costruisce una teoria in grado di identificare, concettualmente, i propri "oggetti"» (p. 404). Si evidenzia così la prospettiva unitaria che si cercava: la filosofia diventa meta-riflessione, compito infinito al quale la consapevolezza antropologica assegna limiti e responsabilità.

Se Copernico ha scardinato la «assoluta centralità cosmica e antropologica» di cui godeva l'uomo (p. 289), «dopo Darwin sappiamo che l'uomo non è più al centro della vita» poiché «la differenza ontologica tra l'uomo e le altre forme viventi [...] non si può più collocare su un piano metafisi-

RECENSIONI

co-sostanzialistico, ma si radica, semmai, nella capacità di saper innestare, sulla storicità naturale, una seconda storicità umana».

L'uomo è, dunque, un «*animale culturale e simbolico*» (p. 289), sul quale, oggi più che mai, grava la responsabilità di associare alla propria intelligenza un «comportamento etico e illimitatamente compassionevole nei confronti di tutte le altre forme viventi che, con noi, condividono questa strana avventura che chiamiamo vita» (p. 153).

*Alba Paladini*